23e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 39 — 26 SEPTEMBRE 1901

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je suis un peu désorienté par de récentes publications sur la mystique. Jusqu'à présent j'avais admis volontiers les enseignements des auteurs que vous avez recommandés. Cela me paraissait suffisant. Voici qu'on prétend inventer *du nouveau :* c'est fait pour embrouiller en des matières déjà si complexes par elles-mêmes.

Prière à l'*Ami du Clergé* de vouloir bien me dire : 1o ce qu'il faut penser de la méthode expérimentale en théologie mystique ; 2o ce qu'il faut penser des changements introduits, notamment en ce qui concerne l'oraison de quiétude et d'union.

R. — Il y a aujourd'hui dans le monde pieux une tendance favorable et louable à l'égard des questions mystiques. Non seulement les livres d'ascétisme sont lus avec attention et profit, mais on ne craint plus autant de s'instruire au point de vue de la mystique proprement dite. Est-ce simple curiosité ? Est-ce besoin des âmes ? Nous ne sommes pas éloigné de croire que ce dernier motif n'est pas étranger à la tendance que nous signalons : il y a encore dans l'Eglise des âmes désireuses de perfection et que Dieu appelle à des degrés élevés d'oraison. Les livres qui traitent de ces matières sont donc utiles et même nécessaires dans les temps modernes, pourvu qu'ils soient écrits en de bonnes conditions. C'est pour entrer dans cet ordre d'idées que nous allons répondre aux questions qui nous sont posées aujourd'hui.

I. — QUE FAUT-IL PENSER DE LA MÉTHODE EXPÉRIMENTALE EN THÉOLOGIE MYSTIQUE?

On ne saurait apporter trop de prudence et de discrétion dans l'examen des questions de théologie mystique : la prudence est la mère de la sûreté. La discrétion est la vertu des parfaits : c'est la prudence chrétienne s'exerçant à *bien discerner* et à *bien choisir* ce qui convient ; elle nous porte à agir avec une juste mesure et une véritable perfection, dans toutes les choses que nous devons faire ou que nous devons éviter. La discrétion est particulièrement nécessaire en matière de mystique ; hélas ! c'est chose quelquefois rare. On peut acquérir cette bonne qualité par l'étude et l'expérience, mais on la reçoit aussi d'en haut avec le discernement infus des esprits. Un auteur estimé, Jean de Saint-Samson, carme, a dit : « La discrétion est l'effet d'une raison illuminée qui prévoit par une vue simple et pénétrante toutes les circonstances d'une action : cette vertu ne s'apprend point et ne procède point du dehors, mais seulement du dedans [1]. »

Y a-t-il vraiment de nos jours une nouvelle école mystique *progressive*, prétendant faire du nouveau ? Nous ne le croyons pas. Des hommes pieux et zélés ont pu laisser échapper des paroles un peu hardies à ce sujet ; c'était avec la meilleure foi du monde, on ne croyait pas dépasser les limites d'un progrès légitime. En effet, la mystique, comme les autres sciences, est accessible à un *certain progrès.* S'il s'agit de mettre plus de clarté dans l'exposition des phénomènes [2] et dans la méthode, sans changer néanmoins arbitrairement une terminologie généralement reçue, c'est un progrès légitime. S'il s'agit de rendre la lecture de ces livres plus facile et plus attrayante par un style correct et convenable, c'est un progrès légitime. On peut aussi dans certaines questions qui touchent aux maladies nerveuses se servir des découvertes modernes, quand elles sont vraiment fondées, et appliquées avec sagesse. Mais s'il s'agit de suivre et d'imiter le mouvement de progrès que l'on aperçoit dans les sciences expérimentales naturelles, il faut une GRANDE DISCRÉTION, car l'examen des faits est assez souvent très difficile et peut entraîner à bien des erreurs.

[1] *Maximes spirituelles,* éditées par le P. Sernin-Marie, p. 147.

[2] Les enseignements de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix ont été providentiels à ce point de vue.

Ces faits, d'ailleurs, en général, peu nouveaux, demandent à être examinés avec une attention soutenue, une perspicacité exercée, avec suite, sans oublier une connaissance approfondie des auteurs approuvés, car il ne faut pas oublier que la mystique est avant tout une science *traditionnelle*. Il ne faudrait donc pas modifier les règles et les définitions de la mystique après une enquête plus ou moins rapide ou maladroite, et croire *trop facilement* que les temps modernes nous offrent des découvertes jusqu'alors inconnues. Que cela arrive dans les sciences naturelles et physiques, c'est un fait acquis. Nous n'hésitons pas à dire que ce serait un véritable danger dans la science mystique, si l'on ne marchait pas très lentement et avec une *grande discrétion*. Saint Paul avait raison de dire que nous ne devons pas chercher « à être sages plus qu'il ne faut, *non plus sapere quam oportet.* » (Rom., XII, 3).

Si nous nous permettons de relever ici quelques-unes des expressions qui indiqueraient un zèle mystique convaincu, mais un peu ardent, nous ne voulons viser et désigner personne en particulier. Avant tout, c'est une question de principes, uniquement pour parer au danger qu'il y aurait à se lancer dans cette voie inconsidérément. Des esprits aventureux et pas assez judicieux pourraient, croyons-nous, abuser facilement de cette marche *progressive* et faire fausse route.

Voici à peu près le langage qu'on tiendrait aujourd'hui :

« Sans doute sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ont réalisé de grands progrès dans la mystique, pourquoi ne pas essayer de compléter leur œuvre? Les auteurs qui ont suivi se sont contentés de les commenter, expliquer, coordonner; il faut faire des découvertes, il faut pratiquer de nouvelles enquêtes, il y a des progrès à réaliser, c'est une routine dont on doit s'affranchir une bonne fois. La mystique a le droit de participer au rajeunissement des sciences, à l'ascension qu'on admire dans les autres branches du savoir humain. Il ne faut plus piétiner sur place, mais marcher en avant, par de nouveaux renseignements : c'est dans cette direction que se trouve l'avenir de la mystique. Pour arriver à ce résultat, que faut-il faire? On doit suivre la méthode expérimentale. Cette méthode a fait faire de grands progrès aux sciences physiques et naturelles : pourquoi ne serait-elle pas aussi très bonne pour la science mystique, pour les phénomènes surnaturels? Pour arriver à ce résultat, on fera bien d'interroger les âmes d'élite, de les porter à examiner leur intérieur pour en rendre compte. Même les débutants doivent s'examiner sur les caractères généraux et secondaires de leurs oraisons mystiques. Alors, les directeurs des âmes apprendront beaucoup de choses. Ici, il y aura tel phénomène ; là, on trouvera deux phénomènes semblables ou différents; ailleurs, trois, quatre, et même un assez grand nombre. A la suite de cette enquête les directeurs pourront expliquer et coordonner des aperçus nouveaux, car ils pourront s'appuyer sur l'expérience : *on leur aura dit.* »

Le tableau est-il un peu trop chargé? Pas tant qu'on pourrait le croire. C'est un état d'âme qu'il n'est pas impossible de rencontrer. Pour être franc, disons qu'il existe. Il fallait l'exposer pour mieux comprendre le danger de la méthode expérimentale *en dehors de la discrétion.*

Il y a dans la tendance que nous avons cherché à dépeindre, deux règles importantes qu'on s'expose beaucoup à transgresser. La première est que les âmes d'élite font bien de ne pas trop s'examiner; la seconde, qu'on ne doit pas trop questionner ces chères âmes.

Quant à la première règle, nous citerons saint François de Sales : « Il y a, dit-il, des esprits actifs, fertiles et foysonnants en considerations; il y en a qui sont souples, replians, et qui aiment grandement à sentir ce qu'ils font, qui veulent tout voir et esplucher ce qui se passe en eux, retournant perpétuellement leur veuë sur eux-mêmes pour recognoistre leur advancement; il y en a encore d'autres qui ne se contentent pas d'être contens, s'ils ne sentent, regardent et savourent leur contentement, et sont semblables à ceux qui, estant bien vestus contre le froid, ne penseroient point l'estre, s'ils ne savaient combien de robbes ils portent, ou qui, voyant leurs cabinets pleins d'argent, ne penseroient point estre riches s'ils ne scavoient le compte de leurs escus. Or, tous ces esprits sont ordinairement subjets d'estre troublez en la saincte orayson. Car, si Dieu leur donne le sacré repos de sa présence, ils le quittent volontairement pour voir comme ils se comportent en iceluy, et pour examiner s'ils ont bien du contentement, s'inquiettant pour scavoir si leur tranquillité est bien tranquille, et leur quietude bien quiete : si que, au lieu d'occuper doucement leur volonté à sentir les suavitez de la presence divine, ils emploient leur entendement à discourir sur les sentiments qu'ils ont... L'ame donc à qui Dieu donne la saincte quietude amoureuse en l'orayson, se doit abstenir, tant qu'elle peut, de se regarder soy-mesme ni son repos, lequel, pour estre gardé, ne doit point estre curieusement regardé [1]. » Donc, les âmes favorisées des grâces d'oraison mystique ne doivent pas chercher à examiner curieusement leur intérieur : l'expérience prouve que c'est généralement plus nuisible qu'utile.

Pour la seconde règle, il est évident qu'à moins d'un cas particulier l'enquête des directeurs auprès des âmes d'élite entraînera ordinairement les inconvénients signalés plus haut par saint François de Sales; en effet, il faut s'examiner pour rendre compte. De plus, les âmes interrogées et qui répondront volontiers, ne seront-elles pas quelquefois les moins sûres? On en voit qui parlent comme des livres et qui sont très sujettes à caution, pour bien des motifs, et en particulier pour leurs illu-

[1] *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. 10.

sions et leur ignorance des voies de Dieu. Tout le monde sait qu'il ne faut pas se fier à ce que les femmes dépeignent : elles manquent d'esprit d'analyse et ignorent les termes exacts pour rendre leurs impressions. On ne rencontre pas tous les jours des saintes Thérèses. Un auteur fort estimé fait à ce sujet les réflexions suivantes : « Toutes les impressions extraordinaires qu'expérimentent les âmes dans l'oraison, ne sont point surnaturelles. Elles peuvent venir de l'illusion du démon, d'une révolution d'humeur, de certaines vapeurs, d'un effort d'imagination, d'une pensée trop vive, d'un cœur altéré, d'un cerveau blessé, d'un esprit orgueilleux, d'un naturel mélancolique, et d'une défaillance de nature. Saint Augustin soutient que même le ravissement peut être un effet d'une cause purement naturelle. (Lib. XII, *in Genes.*) [1]. »

La méthode expérimentale en mystique doit donc être employée avec prudence et une grande discrétion : elle peut être nuisible aux âmes et n'offre pas en général une grande garantie.

Qu'on nous permette de citer trois faits à l'appui. On pourrait en rapporter un grand nombre d'autres, mais cela suffira pour appuyer notre thèse.

La Mère Sainte-Thérèse de Jésus, abbesse du monastère des Clarisses de Lavaur, était, selon toute apparence, une âme d'élite d'un degré supérieur, elle avait des visions et s'exprimait facilement sur les questions mystiques. Plusieurs grands personnages aimaient à l'entretenir ; cela semblait être une véritable école expérimentale. L'abbé Roques, son directeur, prêtre pieux et instruit, fasciné par les qualités de cette religieuse, mit en ordre, annota et publia sa *Vie*. Le Saint-Office y trouva des erreurs et condamna cette publication (15 décembre 1893). L'enquête de M. l'abbé Roques n'avait pas réussi.

Un autre fait, bien dissemblable au premier sous certains rapports, puisque notre observation ne s'applique qu'à quelques phrases qui ont besoin de correctif. Il s'agit d'une supérieure instruite ; un homme pieux et savant a écrit sa *Vie* et publié ses *Lettres*. Nous trouvons dans les écrits de cette supérieure des phrases comme celles-ci : — « L'âme est une émanation de la volonté divine. » — Dans l'union, « les objets se joignent et se confondent pour ne plus faire qu'un seul et même tout. » — Evidemment le contexte et l'esprit général excusent en partie ce langage. Toujours est-il qu'il est bon de ne pas trop se fier à ce que les femmes disent ou écrivent, et qu'il faut *marcher en avant, faire des découvertes*, avec précaution. Cet exemple le prouve d'autant plus qu'il s'agit d'une âme exceptionnelle, très intelligente et favorisée ordinairement de grandes lumières dans l'oraison. On dira qu'on a bien été obligé d'expliquer certaines phrases de saint Jean de la Croix. Les phrases de ce grand mystique pouvaient être expliquées. Oserait-on en dire autant de toutes celles qu'une imagination féminine s'avisera d'inventer ? Les enquêtes, à ce point de vue, devraient donc être faites avec soin, quand elles sont indiquées par les circonstances.

Un troisième fait. Il s'agit d'une supérieure remarquable, elle a fait un livre estimé sous beaucoup de rapports. Ici encore, il y a une ombre : ce qu'on dit de l'union divine n'est pas très clair. Est-ce de l'union mystique, de la contemplation extraordinaire parfaite, qu'on entend parler ? C'est ainsi, selon toute apparence. Alors, pourquoi y pousser indifféremment tout le monde et faire naître ainsi un désir qui pourrait facilement devenir déplacé et indiscret ? Le désir de cette contemplation extraordinaire parfaite est très légitime *en lui-même ;* c'est une opinion généralement admise et fondée sur des principes solides et incontestables. Sainte Thérèse est de cet avis, mais sa grande expérience y met des conditions : ce désir doit être humble, soumis et modéré [1]. Le P. Surin, très favorable aux voies mystiques, disait à propos de ces grâces extraordinaires : « Le moyen de les acquérir n'est pas de *beaucoup* les désirer. Que les âmes aillent à Dieu humblement et fidèlement, qu'elles ne cherchent qu'à se faire un fonds de bonne volonté : c'est ce que Dieu demande, et ce qui peut les rendre agréables à ses yeux. S'il veut leur communiquer ses grâces extraordinaires, il leur en donnera, et de plus grandes, et en plus grande abondance ; mais que d'elles-mêmes elles se portent à ce qu'il y a de plus simple et de plus commun. Qu'elles désirent ardemment de plaire à Dieu, *sans faire beaucoup de réflexion sur ce qu'il opère en elles,* et qu'elles tâchent de faire de jour en jour de nouveaux progrès : que ce soit là leur but, leur soin et leur travail, sans songer si ce qui se passe en elles est ordinaire ou extraordinaire [2]. » Ces conseils ne conviendront peut-être pas tous aux chercheurs de renseignements nouveaux : ils n'en sont pas moins excellents. Il ne faudrait donc pas engager imprudemment les âmes à désirer les grâces de la contemplation extraordinaire parfaite. Dieu les donne à qui il veut et quand il veut. Quelques auteurs mal inspirés se sont montrés les adversaires des voies mystiques, ils ont eu tort. Faut-il pour cela réagir outre mesure contre cette tendance fâcheuse ? Nous ne le croyons pas. Restons dans les limites de la vérité et de l'enseignement traditionnel. Le P. Lallemand signale ces deux tendances opposées : « Les directeurs, dit-il, commettent deux fautes à l'égard de la contemplation. Les uns, peu spirituels ou trop timides,

[1] *Les états d'oraison,* par le R. P. Rousseau, des Frères Prêcheurs. Lettre XX. Cet ouvrage a été réédité par le R. P. Rousset, du même Ordre. (Paris, Lethielleux).

[1] *Le château de l'âme,* Quatrième demeure, ch. 2.

[2] *Dialogues spirituels,* T. I, l. VII, c. 9. Avignon, 1721. Le P. Surin est loin d'être opposé au désir humble, soumis et modéré de la contemplation extraordinaire parfaite, mais il croit que le moyen d'obtenir cette grâce n'est pas de *beaucoup* la désirer, c'est-à-dire de la désirer *indiscrètement*.

en ferment entièrement la porte aux âmes qu'ils conduisent, les empêchant d'y entrer, quoique Dieu les y appelle. Les autres, au contraire, y portent indifféremment tout le monde, et ne parlent que d'oraison de simple vue, de grâces extraordinaires...[1] » Les directeurs indiscrètement favorables aux grâces extraordinaires ne se rencontreraient-ils pas aujourd'hui dans les rangs des partisans de la méthode expérimentale ? On pourrait le craindre, car ce sont les grâces extraordinaires qui les attirent. La supérieure que nous avons eu en vue dans les réflexions qui précèdent a dû être prisée et goûtée pour sa haute spiritualité et il est peu probable qu'on ait fait autre chose que de l'admirer. Cette enquête nous paraît insuffisante.

Si dans des conditions aussi favorables que possible, on doit bien prendre garde, que faudra-t-il penser de la méthode expérimentale employée en des conditions douteuses et plus que douteuses, soit de la part des âmes, soit de la part des directeurs ? Nous croyons donc rendre service en signalant l'inconvénient et le danger de cette méthode appliquée *généralement*. Par ce moyen, combien d'âmes ignorantes, vaniteuses, portées à la duplicité, seront exposées à poser comme prophétesses !

Il est bien entendu, pour dernière conclusion, que nous ne condamnons pas l'usage exceptionnel, modéré, nous allions dire très modéré, des enquêtes mystiques par des hommes capables ; mais *de la discrétion, beaucoup de discrétion*[2].

II. — Que faut-il penser des changements introduits dans les récentes publications, notamment en ce qui concerne l'oraison de quiétude et d'union ?

Il serait bien difficile d'apprécier exactement certains changements introduits dans les récentes publications avant d'avoir pris connaissance des éclaircissements qui seront sans doute fournis par les parties intéressées. En attendant, nous allons essayer de formuler quelques observations, ce qui, nous nous hâtons de le dire, ne nous empêche pas de reconnaître le mérite de ces travaux, à plusieurs points de vue.

1° On désirerait plus de clarté dans l'exposé des caractères fondamentaux de l'union mystique. — Ainsi, la connaissance de Dieu obscure et confuse ne devrait pas être un caractère secondaire, mais un caractère fondamental de la contemplation extraordinaire parfaite, obscure et confuse. Jusqu'ici les auteurs y ont tellement vu un caractère fondamental de cette contemplation, qu'ils divisent la contemplation extraordinaire en deux branches : la contemplation générale et indistincte (obscure et confuse, autrement dit parfaite), et la contemplation particulière et distincte (les visions, les paroles surnaturelles, les révélations, les sentiments spirituels ou touches divines). S'il n'y avait pas eu là quelque chose de fondamental, les auteurs ne se seraient pas servis de cette classification de la contemplation en deux branches principales : c'est la première chose qui les a frappés. Changer cette manière de voir généralement admise, entrerait-il dans les découvertes de la méthode expérimentale ? Nous ne pensons pas qu'on puisse le prouver.

Il semble aussi qu'il y a confusion quand on parle de la *présence de Dieu sentie* et du *toucher intérieur*. Si ces deux caractères que l'on présente comme fondamentaux, rentrent dans la catégorie de la contemplation extraordinaire parfaite, obscure et confuse, pourquoi les distinguer au premier rang, puisqu'on n'accorde à la contemplation obscure et confuse qu'un rôle secondaire ? Cela paraît singulier. Si ces deux caractères fondamentaux font partie de la contemplation particulière et distincte, on ne voit pas pourquoi on les attribue à l'union mystique qui est si différente, d'après tous les auteurs ; c'est inexplicable. Si l'on veut dire que la *présence de Dieu sentie* et le *toucher intérieur* restent dans le domaine de la contemplation extraordinaire parfaite, obscure et confuse, il semble qu'on leur attribue une importance peu exacte, en désignant ces phénomènes comme des caractères fondamentaux de l'union mystique. Les auteurs, il est vrai, parlent de l'union *fruitive* (qu'on appelle aussi quelquefois *mystique*) et la décrivent avec une exactitude qu'on aura de la peine à surpasser : c'est bien la *présence de Dieu sentie*[1]. Cette union *fruitive* peut se rencontrer dans la contemplation active : *dividitur in activam et passivam*[2] ; or, il n'est ici question que de l'union mystique *passive*. On dira peut-être qu'il y a une union *fruitive* plus grande qu'on appelle *effective*. Cette dernière union existe, c'est vrai, mais ce n'est plus d'après les auteurs un caractère de l'union *fruitive* en général, c'est un signe distinctif du mariage spirituel[3].

On a voulu commencer par *des vues d'ensemble* avant d'entrer dans les détails. C'est très bien, d'un certain côté, mais les observations qui précèdent prouvent qu'on s'expose à dire trop ou pas assez. Donc, les caractères fondamentaux de l'union mystique, tels qu'on nous les propose, ne sont pas suffisamment clairs pour être admis sans nouvel examen. On peut surseoir avant de se prononcer, sans inconvénient.

2° En ce qui concerne l'oraison de quiétude et d'union, nous trouvons quelque part, dans les récentes publications, une critique qui nous paraît peu fondée.

[1] *La Doctrine spirituelle*, 7e principe, c. 4, art. 1.
[2] On lira avec profit ce que Bossuet dit des expériences mystiques. Voir *Instruction sur les états d'oraison*. Préface, nos II-VIII.

[1] On définit l'union *fruitive :* « Un sentiment vif et profond de Dieu présent en nous, excité de telle sorte par la grâce que sous cette impression surnaturelle, lumineuse et suave, l'âme ne peut douter de cette douce présence. »
[2] Vallgornera, *Myst. Theol. D. Th.*, q. 4, disp. I, art. 11.
[3] Voir Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères*, etc., P. 2, Diss. 9, art. 2.

On cite d'abord ce texte : « Dans l'oraison d'union, l'âme sent et goûte Dieu présent *au dedans d'elle-même*. Dans l'oraison de quiétude, elle sent et goûte Dieu présent *près d'elle*[1]. » Nous verrons tout à l'heure que ce texte n'est en réalité que la reproduction de la pensée de saint Alphonse de Liguori ; évidemment, on a le droit de marcher sur les traces d'un docteur de l'Eglise.

Pourquoi a-t-on ajouté au texte critiqué deux mots explicatifs qui sont de pure invention, car nous ne les avons trouvés chez aucun auteur? On a ajouté : « c'est-à-dire, *présent extérieurement.* » Après ces deux mots placés là pour faire intervenir une objection et indiquer une extériorité matérielle et physique qui n'existe pas, le critique semble triompher et ajoute : « Or, *cette dernière assertion est absolument contraire à l'expérience*. Elle repose, d'ailleurs, sur une interprétation trop étroite d'une expression employée par sainte Thérèse. La sainte, en effet, dit deux ou trois fois que, dans la quiétude, l'âme se sent *près de Dieu.* » — Disons d'abord que ce n'est point deux ou trois fois, mais huit ou neuf fois au moins, que la sainte se sert de cette expression.

Ceux qui, comme saint Alphonse de Liguori et d'autres, ont parlé dans les termes cités plus haut de cette différence entre l'oraison de quiétude et d'union, n'ont pas cru devoir expliquer davantage leur pensée dans des manuels, d'autant plus que sainte Thérèse avoue son ignorance à ce sujet : « Quand il plaît à Dieu, dit-elle, de nous accorder cette oraison qui est surnaturelle, c'est au milieu d'une paix, d'une tranquillité, d'une suavité inexprimable qu'il produit ces goûts dans le fond très intime de notre âme. Quel est ce fond, et comment Dieu y opère-t-il, c'est ce que je ne sais point[2]. »

Serait-il téméraire de chercher à expliquer d'une façon conforme à l'enseignement des mystiques, ce que sainte Thérèse avoue ne pas savoir ? Au lieu de laisser planer sur saint Alphonse de Liguori et sur d'autres auteurs qui le suivent, une accusation contraire à la vérité, nous allons essayer d'élucider cette question. Cela nous entraînera dans une petite dissertation préliminaire, mais il y aura le double avantage d'instruire le lecteur et de lui montrer qu'on ne peut pas tout dire dans un résumé. Nous tâcherons d'être aussi court que possible.

Il y a dans notre âme, d'après les auteurs mystiques, trois sortes d'opérations. — 1° Les opérations de la partie inférieure. On les appelle *sensibles*, parce qu'elles s'exercent au moyen des sens extérieurs et intérieurs. — 2° Les opérations de la partie supérieure de l'âme en tant qu'elle tire une connaissance d'une autre s'appelle *raison;* si l'âme embrasse la vérité d'un seul regard, c'est l'*intellect.* — 3° Les opérations de la partie supérieure de l'âme, non pas en tant qu'elle raisonne, ou qu'elle connaît par l'usage des sens, mais en tant qu'elle contemple les choses divines, en s'élevant au-dessus de la manière ordinaire de connaître, se nomment *intelligence ;* si l'âme juge des choses divines au moyen des causes premières et des raisons les plus sublimes, c'est la *sagesse*. Les mystiques appellent ces dernières opérations : *cime, intime, centre, fond le plus intime, pointe de l'esprit, haute intelligence, opération suprême*, etc. Il y a donc dans notre âme des opérations distinctes [1].

Dans la partie supérieure de l'âme, il y a des opérations plus intimes que d'autres. Citons le P. Surin[2] : « *Qu'est-ce que le centre de l'âme ?* Il n'est pas différent de l'intime... Mais pour rendre ceci sensible, servons-nous d'une comparaison, et imaginons-nous que l'âme est un globe. L'intime sera le centre où le feu de l'amour divin est allumé. Allons du centre à la circonférence, on trouvera d'abord ce que nous avons appelé le fond, les puissances intellectuelles ; ensuite les sens, et enfin le corps. » D'après le P. Surin, le fond correspond au second mode d'opération dont nous avons parlé. Quelquefois les auteurs prennent le fond pour le centre : le tout est de s'entendre. Le P. Surin dit : « Il ne faut pas confondre le fond de l'âme avec l'intime (le centre) qui est plus profond et plus imperceptible, et qui sert de cabinet à l'Epoux céleste. »

Saint François de Sales fait remarquer que la connaissance de ces trois sortes d'opérations « est grandement requise pour entendre tous les traités des choses spirituelles[3]. » Nous allons donc nous servir de cette connaissance pour résoudre de notre mieux la question en litige.

Nous prendrons pour guide deux passages de saint Alphonse de Liguori. Ce saint docteur dit, parlant de l'oraison d'union simple passive : « Cette union ne dure pas beaucoup... Dans les « autres contemplations dont nous avons parlé « précédemment, Dieu se fait voir comme *près de* « *l'âme ;* ici, au contraire, comme *présent*, et l'âme « sent que Dieu lui est uni par un certain contact

[1] Un auteur, prévoyant sans doute une objection, a eu soin d'ajouter une phrase qui explique sa pensée. Dans les nouvelles éditions de son livre, il fait suivre ces mots *près d'elle* de cette phrase : « C'est le sentiment de cette douce présence qui pénètre jusqu'au plus intime de l'âme, car ces goûts (oraison de quiétude) commencent en Dieu, dit sainte Thérèse, et se terminent en *nous.* »

[2] *Le Château intérieur*, Quatrième demeure, ch. 2.

[1] Le P. Honoré de Sainte-Marie, carme, explique fort bien ces opérations : *Tradition des Pères*, etc., T. 1, P. 2, D. 1, § 2. — Voir aussi le P. Surin, *Catéchisme spirituel*, T. I, P. 5, c. 4, et T. II, P. 8, c. 8. — Cette distinction des opérations de l'âme est fort ancienne. On la retrouve sous la forme du mouvement droit, oblique et circulaire, dans saint Denys (*Noms divins*, c. 4, n. 9), et dans saint Thomas (in lib. *De div. nom.*, c. 4, l. 7. — Q. 8, *de Verit.*, a. 15, ad 3. — *Quodl.*, L. 7, q. 1, a. I, c). Massoulié explique ces diverses opérations dans les *Méditations de saint Thomas* (P. 3, § 2, 3). — Nous recommandons en particulier ce qui est dit du mouvement circulaire dans ces différents auteurs. En résumé, l'âme s'élève alors au-dessus de toutes les choses sensibles et au-dessus d'elle-même pour contempler Dieu d'un simple regard, sans recourir au procédé discursif de la raison. C'est donc la contemplation.

[2] *Catéchisme spirituel*, T. I, P. 5, c. 4.

[3] *Traité de l'amour de Dieu*, L. I, c. 12.

« suave [1]. » — Dans un texte qui précède, saint Alphonse avait dit : « Le second degré est l'oraison « de quiétude. Dans le recueillement, la grâce de « la contemplation amoureuse est communiquée « immédiatement aux sens extérieurs, que Dieu « fait ensuite se retourner dans l'intérieur de « l'âme. Mais dans la quiétude, cette grâce est « communiquée immédiatement à l'esprit dans le « centre de l'âme [2]. »

Si l'on veut bien examiner attentivement les deux passages qui précédent, on trouvera, croyons-nous, très probablement, la solution de la difficulté qui nous occupe. Il y a, en effet, gradation dans la pensée de saint Alphonse. Dans le recueillement, c'est le premier mode d'opération, au moyen des sens extérieurs et internes ; dans la quiétude, c'est en premier lieu le second mode d'opération, au moyen des puissances intellectuelles (l'esprit) ; dans l'union, c'est l'opération suprême, au-dessus de la manière ordinaire de connaître.

Ici, se rencontre une obscurité. Dans le second passage que nous avons cité, saint Alphonse dit que dans la quiétude, la grâce de la contemplation amoureuse est immédiatement communiquée « à l'esprit, dans le centre de l'âme. » Le saint docteur a-t-il confondu le *centre* avec le *fond* de l'âme, à l'exemple d'autres auteurs [3] ? C'est possible. En parlant de l'*esprit* et en ajoutant : *centre de l'âme*, a-t-il voulu dire que cette grâce communiquée d'abord immédiatement à l'esprit, partie supérieure de l'âme qu'on appelle *fond* (puissances intellectuelles), passait ensuite dans le *centre ?* Cela nous paraît très probable, quand on se reporte à la gradation que nous avons signalée plus haut. Il y aurait alors analogie dans la manière d'opérer du recueillement et de la quiétude ; dans le recueillement, la grâce de la contemplation touche d'abord les sens extérieurs et internes, pour aller ensuite opérer dans l'intérieur de l'âme, *quos Deus ipse intra animam facit colligere* [4] *;* dans la quiétude, la grâce de la contemplation toucherait d'abord le *fond* de l'âme (*prope*), pour opérer ensuite, *par un certain secret,* dans le centre et l'intime (*intra*). Dieu ferait se retourner vers l'intime (*le centre*) les puissances intellectuelles, comme il arrive dans le recueillement, pour les sens extérieurs et internes que Dieu fait se retourner vers l'intérieur de l'âme. Alors se vérifierait cette définition qu'on donne quelquefois de la quiétude : « C'est un repos très suave « qui se fait sentir et goûter au centre et au plus « intime de l'âme, et qui provient de ce qu'elle « sent et goûte Dieu présent *près d'elle* (dans le « fond). »

Quoi qu'il en soit, nous devons supposer que saint Alphonse de Liguori a voulu s'exprimer clairement dans *Praxis confessarii* et dans *Homo apostolicus :* il n'aurait pas répété les mêmes passages mot pour mot dans ces deux ouvrages classiques, s'il avait douté de la sûreté de sa doctrine. Du reste, il connaissait les écrits de sainte Thérèse, et sa propre expérience lui donnait une grande autorité pour les interpréter.

Venons maintenant à sainte Thérèse. Elle n'explique pas, il est vrai, le comment de l'opération de la quiétude : *elle ne le sait point.* Mais pourquoi répète-t-elle si souvent que dans cette oraison l'âme est *près de* son Dieu, et que Dieu est *près d'elle ?* C'est évidemment qu'elle a voulu dire quelque chose et que cette circonstance lui a paru bonne à signaler.

Voici les passages de sainte Thérèse à ce sujet. Nous transcrivons en abrégeant.

Parlant de l'oraison de quiétude, elle dit dans sa Vie (ch. XIV) : « Ce grand Dieu veut que l'âme comprenne qu'il est *près d'elle.* — Au *Château intérieur de l'âme* (Quatrième demeure, c. I), elle ajoute : « Cette quatrième demeure (quiétude) « est déjà *plus proche* du lieu ou réside le Roi. » — Dans le chapitre XXXII du *Chemin de la Perfection,* elle revient plusieurs fois sur cette question : « L'âme comprend, mais autrement qu'elle « pourrait le faire par l'entremise des sens extérieurs, qu'elle est déjà *près de* son Dieu, et que, « pour peu qu'elle s'en approchât davantage, elle « deviendrait, par l'union, une même chose avec « lui... De même que l'adorable enfant fit connaître (à saint Siméon) qui il était, de même « l'âme connait *auprès de qui* elle est... L'entendement et la mémoire conservent assez de « liberté pour penser à Celui qui les attire *auprès de* « *lui...* Ceux qui sont dans cette oraison,... se « trouvant *très près* de Dieu, comprennent « qu'au moindre signe ils l'entendront... Ils sont « dans le palais, *près de* leur Roi... Dans l'oraison de quiétude, l'âme ressemble à un petit « enfant à la mamelle..., connaissant, parce « qu'ainsi le veut le Seigneur, qu'elle est *avec* « *lui ;...* plongée enfin dans un heureux et entier « oubli de soi-même, par cette confiance... que « Celui *auprès de qui* elle est maintenant si heureuse de se trouver veille sur elle... Il y a cette « différence entre l'oraison de quiétude et la contemplation parfaite où l'âme est *unie à Dieu,...* « que dans cette union plus intime, elle ne reçoit « point cette manne du ciel comme l'enfant reçoit

[1] *Praxis,* n. 136 ; *Homo apost.,* Append. I, n. 16 : « Hæc unio non multum durat... In aliis contemplationibus de quibus antea locuti sumus Deus præbet se videndum tanquam *proximum animæ,* hic vero tanquam *præsentem,* et anima experitur eum sibi conjunctum per suavem quemdam contactum. »

[2] *Praxis,* n. 134. *Homo apost.,* Append. I, n. 14 : « Secundus gradus est quietis. In recollectione, vis amoris communicatur immediate sensibus externis, quos Deus ipse intra animam facit colligere. Sed in quiete, amor communicatur immediate spiritui, in ipso animæ centro. »

[3] Exemple. Le P. Léon de Saint-Jean, carme, dans *Jésus en son Trône,* 3e P., dit : « Le fond, c'est ce qu'on appelle la pointe de l'esprit et le centre de l'âme. » Nous avons vu que le P. Surin n'admet pas cela, et il a raison.

[4] Saint François de Sales, parlant du recueillement, avait exprimé la même pensée : « Les sens extérieurs de l'âme, par un certain secret, constamment se retournent du costé de cette intime partie, où est le très aymable et très cher Epoux. » *Traité de l'amour de Dieu,* L. VI, c. 7.

« le lait par la bouche avant qu'il pénètre dans « son corps, mais qu'elle le sent tout à coup *en* « *elle-même,* exempte ainsi, même de ce travail « léger et plein de douceur attaché à l'oraison de « quiétude. »

Ce dernier texte de sainte Thérèse établit clairement, à notre avis, une différence entre les opérations de l'oraison de quiétude et d'union. Dans la quiétude, léger travail, la grâce de la contemplation *(le lait)* est d'abord reçu par la bouche (dans les facultés intellectuelles, dans le *fond* de l'âme), avant de pénétrer dans l'*intime.* Dans l'union, la manne du ciel (une grâce plus parfaite de contemplation) se sent tout à coup dans l'*intime* de l'âme. Qu'on ne dise pas que ce texte ne signifie rien. Si l'on a suivi attentivement ce que nous avons dit jusqu'ici sur cette question, on sera forcé d'avouer que sainte Thérèse s'explique nettement : elle sera comprise des âmes un peu mystiques.

Aussi les auteurs mystiques ne s'y sont pas trompés.

Outre saint Alphonse de Liguori, que nous avons déjà expliqué, nous citerons d'abord Thomas de Jésus, carme déchaussé. Cet excellent religieux, contemporain de sainte Thérèse (il avait dix-huit ans lorsqu'elle mourut), dans un ouvrage écrit en espagnol avec l'*imprimatur* romain, et traduit en français par le secrétaire interprète du Roi, en 1612, du vivant de l'auteur, donne sur les degrés d'oraison de sainte Thérèse, et en particulier sur l'oraison de quiétude et d'union, des descriptions qui valent la peine d'être rapportées. Nous retrouverons, en partie, il est vrai, le texte de sainte Thérèse, mais le vieux style que nous reproduisons rend la pensée plus frappante, et l'expression imaginée de *la porte des puissances* qui termine notre citation confirme admirablement ce que nous avons dit précédemment du rôle que joue le *fond* de l'âme dans la quiétude.

Laissons donc parler Thomas de Jésus : « Dieu met l'ame *pres de soy,* la joinct à sa présence... En cet endroit l'ame entend par une maniere d'entendre fort extraordinaire, car elle est desjà *tout joignant* son Dieu : de maniere qu'avec quelque peu d'avantage, elle serait une même chose avec luy, par union... Elle se void et sent *près de son Roy*... Dieu veut par ce chemin que l'ame entende que Sa Majesté est *tant près d'elle*, qu'elle n'a que faire de là en avant d'envoyer messaget à Dieu, mais peut parler elle-mesme à luy... Cette satisfaction est là au plus interieur de l'ame, et ne scait comment, ny par où elle luy est venuë, et souventes fois l'ame ne sait que faire, ny que vouloir, ny que demander, et luy semble qu'elle trouve tout *près d'elle*... Avec ce repos vient ensemble une grande satisfaction en l'ame et plaisir au corps, pource que l'ame est tant contente de se voir *près la fontaine*... Il luy semble qu'il y ait autre chose à faire, que desirer les puissances paisibles, qui n'osent s'emouvoir, bien qu'elles soient perduës, pource qu'elles peuvent bien penser *près de qui elles sont*... Que ceux que le Seigneur aura icy *approchés* et *accostés*, gardent les advis qui suivent (nous les omettons)... En cecy est differente ou differe ceste oraison du repos de celle de l'union, pour ce qu'alors l'ame ne fait dedans soy l'avaller de cette nourriture [1]. » — Le même auteur, un peu plus loin, traite de l'oraison d'union ; nous y lisons l'explication suivante : « Il y a une difference de ceste union à l'oraison de repos : car là il semble (comme nous l'avons dit au chapitre precedent) que l'ame est comme un enfant de mammelle, auquel la mere jette un traict du laict en la bouche : et bien qu'il tette sans peine, en fin pour avaller le laict, il le savoure, et luy couste quelque chose, mais peu... Mais dans l'oraison d'union, mesmes le seul avaller de la nourriture ne se faict *dedans soy,* elle le trouve sans attendre comme le Seigneur le lui met, pource que Sa Majesté entre *dedans le centre* de nostre ame... Il ne veut pas que s'ouvre *la porte des puissances et des sens,* qui sont tous endormis, mais veut entrer *dedans le centre* de l'ame, sans *aucune porte* [2]. »

Le Père Thomas de Jésus avait bien traduit la pensée de sa séraphique Mère [3].

Le Père Balthazar Alvarez, jésuite, confesseur de sainte Thérèse, entre tout à fait dans les idées de sa fille spirituelle. Cet excellent religieux avait été dénoncé auprès de son Général, on l'accusait de pratiquer une oraison suspecte : il dut écrire pour se disculper. Nous n'avons pas sous les yeux le texte de la relation qui fut envoyée à Rome, mais nous en trouvons un résumé très exact présenté par le Père Louis Dupont dans la Vie du Père Balthazar Alvarez. Or, voici ce qu'il y est dit de l'oraison mystique : « Dans cette oraison, l'âme éclairée par une lumière divine, découvre, sans aucun raisonnement ni embarras, Dieu présent *près d'elle-même* ou *au dedans d'elle-même,* de telle sorte qu'il lui semble le voir, l'entendre et le sentir [4]. » Le Père Balthazar

[1] Le livre que nous transcrivons ici est très rare. Il porte ce titre un peu long : *Sommaire et abrégé des degrés de l'oraison, par lesquels l'ame monte à la parfaite contemplation, extraict des livres de la bienheureuse Mère Terese de Jésus, Fondatrice de la reformation des Carmes Deschaussez*, par le R. P. F. Thomas de Jésus, religieux du mesme Ordre... Et traduits d'espagnol en françois par G. C. T. A., secretaire interprete du Roy en ladite langue. Paris, chez Robert Fouët, ruë S. Jacques, 1612. — Chapitre V, De l'oraison du repos.

[2] *Ibidem.*, c. VI.

[3] Nous en dirons autant de Philippe de la Sainte-Trinité. Ce disciple de sainte Thérèse, parlant de l'âme favorisée de l'oraison de quiétude, s'exprime ainsi : « Dominus eam *prope se* collocat... *Multum accessit* ad Deum... sentit *prope se* Regem suum... se *prope* fontem aquæ vivæ sentit... etc. » *Summa theol. myst.*, Tr. I, Disc. III, Art. II, De oratione quietis.

[4] *Vie du P. Balthazar Alvarez*, par Louis Dupont, 1842, T. I, ch. XIV, 1842. — Un auteur en citant ce texte, a supprimé, nous ne savons pourquoi ni comment, cette particule *ou* disjonctive pour y substituer la particule *et* copulative. Si c'est pour dire qu'après avoir senti Dieu *près d'elle,* l'âme le sent ensuite *au dedans d'elle,* c'est ce que nous avons expliqué plus haut. Seulement le texte du Père Balthazar Alvarez n'est pas reproduit *exactement* et ne rend plus sa pensée *tout entière.* Les quatre éditions que nous avons consultées disent *ou.* Voir les éditions de 1628, 1842, 1862, 1873.

Alvarez distinguait donc entre *près de* et *au dedans*, puisqu'il se sert de la particule ou disjonctive. Et comme il parle ici très certainement de l'oraison mystique, on y voit d'une manière nette et précise, les deux modes différents d'opérations que nous avons indiqués dans l'oraison de quiétude et d'union [1].

Ajoutons encore quelques témoignages.

Thomas de Vallgornera dit, comme sainte Thérèse, que dans l'oraison de quiétude « l'âme se voit *près de Dieu : videt se juxta Deum* [2]. »

Scaramelli ne parle pas autrement : « L'âme est placée *près de Dieu* et sent sa présence... Cela vient du don de sagesse qui place l'âme *près de Dieu* [3]. »

Le vénérable Père Libermann, parlant d'une oraison affective qui ne vient pas par nos propres forces, et que Dieu nous donne comme il veut et quand il veut, la décrit ainsi : « L'esprit se replie sur son intérieur, l'imagination se tait, et alors la volonté jouit sensiblement. L'âme est *auprès de Notre-Seigneur* qui est en elle, comme un enfant sur le sein de sa mère [4]. » On reconnait là l'oraison de quiétude.

M. l'abbé Ribet, parlant de la quiétude, cite sainte Thérèse et dit : « *L'âme est déjà près de son Dieu.* » Sur l'oraison d'union, il ajoute : « Dans les degrés inférieurs de la contemplation, Dieu manifestait simplement sa présence à l'âme ; ici, il lui apparaît comme *intimement* uni et ne faisant qu'une même vie de sa propre vie et de celle de l'âme... Jusqu'ici, Dieu s'inclinait vers l'âme et l'âme s'élançait vers Dieu, maintenant Dieu et l'âme se rencontrent dans une admirable communion de vie. Selon sainte Thérèse, « entre l'oraison de quiétude et celle d'union, il y a cette différence que, dans la première, Dieu se donne et s'unit à l'âme extérieurement, tandis que dans la seconde, il apparaît dans l'âme même, comme une nourriture qui se trouverait dans le corps sans aucun acte préalable d'appréhension et de déglutition [5]. »

Le Père Séraphin suit aussi sainte Thérèse. Dans l'oraison de quiétude, « l'âme, dit-il, éclairée d'une lumière spéciale du don de sagesse qui la met *près de Dieu*, ressent dans sa volonté, sur laquelle ce don agit tout spécialement, un amour expérimental qui lui fait sentir et goûter Dieu présent [6]. »

On pourrait signaler d'autres auteurs qui parlent dans le même sens, mais assez de citations.

Il nous semble ressortir de tout ce que nous avons exposé sur l'oraison de quiétude, qu'il n'y a là rien d'extérieur d'une extériorité matérielle et physique, ce qui serait évidemment insoutenable, mais que néanmoins il y a une opération qui ne se produit pas immédiatement dans l'*intime*, dans le *centre* de l'âme. En disant *près de Dieu* sainte Thérèse n'a point voulu dire *dehors;* elle a voulu dire, croyons-nous, que la première opération se faisait sentir dans une partie moins intime de l'âme, dans ce que certains auteurs appellent le *fond*, que l'âme n'avait pas encore son entrée directe dans le cabinet secret, où s'opère l'union : il faut qu'elle y entre par *la porte des puissances*. C'est tout, et cela suffit pour indiquer un des caractères de la quiétude.

Qu'on ne dispute donc pas sur les mots en leur donnant une signification inadmissible. Encore une fois, aucun auteur n'a parlé dans le sens d'une extériorité matérielle et physique : ce serait une naïveté impardonnable. S'il est arrivé à quelqu'un de se servir du mot *extérieur*, on doit l'interpréter dans le sens d'une extériorité mystique par rapport aux opérations qui ont lieu dans le *centre*, à la *cime* de l'âme. Donc, laissons en paix sainte Thérèse, saint Alphonse de Liguori, et ceux qui ont marché sur leurs traces, et ne défigurons pas leur enseignement.

On nous pardonnera d'avoir traité un peu longuement la question qui précède. Il fallait, nous semble-t-il, expliquer d'une manière satisfaisante le texte critiqué, et montrer que cette manière de voir, bien comprise, *n'avait rien de contraire à l'expérience*. En effet, sainte Thérèse est un exemple très autorisé de l'expérience : elle a parlé et ses disciples l'ont comprise. Avons-nous *piétiné sur place*, selon l'expression pittoresque d'un ardent défenseur du mouvement en avant ? Nous ne voulons pas le nier : nous croyons même que cela peut avoir quelque avantage. Qu'on veuille bien nous pardonner, si nous avons passé la mesure.

3° Achevons notre réponse par une petite observation.

On nous propose une innovation dans la manière de désigner l'oraison d'union. Sainte Thérèse aurait eu tort de ne pas dire oraison d'union *pleine*, et plusieurs auteurs se seraient trompés en appelant cette oraison union *simple*. Il faut avouer que ce changement, s'il était adopté, ne ferait pas faire de grands progrès à la mystique expérimentale. Dans tous les cas, ceux qui ont adopté le terme d'union *simple*, sont en bonne compagnie : on nomme saint Alphonse de Liguori [1], Scaramelli, le Père Séraphin, le Père Verhaege, M. l'abbé Ribet, le Père Meynard, M. l'abbé Lejeune, et d'autres peut-être, y compris le Père Rigoleuc qui disait : oraison de *simple* union (lettre XI). Qui a raison ? Ne serait-ce pas le cas de dire : *melior est conditio possidentis ?* Pourquoi changer une terminologie aujourd'hui

[1] Nous ferons remarquer qu'en citant la manière de voir du Père Balthazar Alvarez, le Père Dupont la fait sienne. C'est donc deux autorités au lieu d'une, et deux autorités qu'on peut appeler de premier ordre en cette matière.

[2] *Myst. theol. D. T.* q. 4, disp. 2, a. 16, n. 1.

[3] *Direct. Myst.*, Traité 3, n. 26.

[4] *Ecrits spirituels,* De l'oraison affective, c. 2, I.

[5] *Mystique divine,* 1879. Chapitres XII et XVIII.

[6] *Principes de théologie mystique.*

[1] Tres dantur species unionis, et sunt : unio *simplex*, etc. *(Praxis*, n. 137 ; *Homo apost.*, App. I, n. 17).

en usage et qui paraît suffisamment fondée? Avec sainte Thérèse, les anciens auteurs disaient union sans qualificatif. On a dit plus tard union *simple* pour marquer la différence qu'il y avait entre cette première union mystique et les deux autres unions extatique et consommée. C'était l'union mystique *simpliciter*. On a objecté que l'union qu'on a avec Dieu dans la voie ordinaire, mériterait encore mieux le nom d'union *simple*. Ne pourrait-on pas dire ainsi que le terme d'union *pleine* ne convient pas? Dans la voie ordinaire, l'union de la charité, à un certain point de vue, peut être aussi *pleine*, et même *plus pleine* que l'union mystique. La perfection de l'âme ne consiste pas essentiellement dans l'union mystique, mais bien dans l'union ordinaire de la charité; donc, si cette dernière union était plus grande, elle serait *plus pleine* que l'autre. Du reste, l'union extatique et consommée sont aussi des unions *pleines* et même *plus que pleines*. Le terme d'union *pleine* ne nous semble donc pas heureux et nous doutons fort qu'il soit accepté dans le langage mystique.

Nous croyons avoir suffisamment répondu aux questions posées. En résumé, qu'on se méfie des innovations, qu'on garde la *discrétion*, et tout ira pour le mieux : *Oportet sapere ad sobrietatem.*

Q. — Une revue parlait l'autre jour d'une évolution accomplie par une autre revue dans le sens des doctrines récentes au point de vue scripturaire.

Quelle est donc cette évolution qui s'est produite dans la manière de traiter l'Ecriture sainte?

R. — Les études scripturaires sont entrées dans une voie nouvelle. Pour les catholiques, l'inspiration des Livres Saints est un point de foi divine catholique : aucun d'eux ne la mettra en doute. Mais le caractère historique, humain, pourrait-on dire dans une certaine mesure, est l'objet de critiques, de discussions, de solutions qui heurtent les idées reçues et portent sur un terrain nouveau l'authenticité et l'intégrité historiques d'une partie de l'Ancien Testament.

Au point de vue de la foi divine catholique, il semble que l'on peut sans inconvénient laisser les critiques évoluer dans le champ de leurs discussions et attendre les conclusions finales du débat. Lorsqu'ils auront fait la lumière et créé la certitude, on verra clairement que leurs conclusions certaines ne vont pas à l'encontre du dogme de l'inspiration divine des Saintes Ecritures, lors même qu'ils auraient établi que tel livre ou telle partie de livre n'est pas de l'auteur dont il porte le nom. Dès lors qu'il est constant que Dieu est le principal auteur des Livres Saints, qu'ils ont été écrits par son inspiration et sous sa dictée, il n'importe pas directement à la foi que ce soit tel écrivain sacré plutôt que tel autre qui ait tenu la plume.

Voilà du moins sur quoi s'appuient les critiques catholiques pour accepter les hypothèses contraires aux idées reçues; et on ne peut, de ce chef, attaquer leur orthodoxie. Seulement, avant d'admettre leurs opinions, on est en droit d'exiger d'eux qu'ils les aient appuyées de preuves certaines, et, ajouterons-nous, parce qu'il s'agit au moins matériellement du dépôt de la Révélation, que l'Eglise les ait acceptées. C'est en effet à l'Eglise qu'a été confié ce dépôt, non seulement quant à l'interprétation, mais encore quant à la conservation et l'intégrité du dépôt.

Mais il importe que les catholiques ne marchent dans la voie du criticisme qu'avec beaucoup de prudence; car les questions d'authenticité et d'intégrité des Livres Saints ne sont pas sans rapport avec l'inspiration divine et elles peuvent *indirectement* intéresser la foi.

Le Concile du Vatican (Cont. *Dei Filius*, c. II) a déclaré que l'Eglise tient les Livres Saints pour sacrés et canoniques, « non parce que composés par la seule industrie humaine, ils ont été ensuite approuvés par son autorité, ni pour cette seule raison qu'ils contiennent sans erreur la révélation, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur, et qu'ils ont été remis comme tels à l'Eglise. »

L'inspiration est donc arrivée au texte sacré par l'intermédiaire des auteurs inspirés qui écrivaient sous l'action de l'Esprit-Saint. La personne de l'auteur secondaire entre donc dans le fait même de l'inspiration, et, avec la personne, le temps et les circonstances où il a vécu.

Il résulte de là que la question de l'authenticité et subsidiairement de l'intégrité des Livres Saints ne relève pas uniquement de la critique rationnelle, mais que, par son lien avec le fait de l'inspiration, elle se rattache au dépôt même de la foi. Elle se trouve ainsi dans la même catégorie que les faits dogmatiques qui ne sont pas révélés, mais qui, par suite du lien qu'ils ont avec la foi, entrent dans le dépôt dont l'Eglise a la garde.

Il ne suffit donc pas aux catholiques de ne pas se mettre en contradiction avec les définitions portées par l'Eglise sur l'inspiration divine des Livres Saints; ils doivent encore réserver son autorité sur toutes les questions d'authenticité et d'intégrité de ces mêmes Livres.

L'authenticité des Livres Saints se rattache à la foi par un autre côté. En tant qu'ils contiennent la révélation, ils sont une règle de foi; mais ils doivent, comme livres historiques, servir à la démonstration de la foi. Ce sont les miracles et les prophéties rapportées par la Bible qui sont et restent les preuves les plus certaines de la révélation divine. (Conc. Vatic., Const. *Dei Filius*, c. III). Si l'authenticité des Livres Saints est contestée, si elle est battue en brèche par la critique rationnelle, il en résultera que nous devrons renoncer à faire valoir les preuves les plus certaines et les seules parfaitement concluantes de la révélation divine. C'est à quoi on nous invite en nous disant qu'il n'y a pas grand inconvénient à ce que les

apologistes modifient leurs démonstrations. Reste à savoir si c'est bien le désir de l'Eglise que nous abandonnions ainsi nos positions parce qu'il aura plu à la critique rationnelle de les déclarer intenables. Le texte du Concile du Vatican ne permet guère de le supposer. En tout cas, on conçoit que l'Eglise ait à dire son mot sur la question.

Nous en concluons que la foi est au moins indirectement intéressée aux questions qui se débattent sur l'authenticité des Livres Saints, et que les auteurs catholiques ne peuvent se contenter de ne point contredire l'inspiration divine des Livres Saints ; ils doivent encore veiller à ne pas en affaiblir témérairement l'autorité même historique et humaine.

Nous avons dit « témérairement », parce que nous ne rejetons pas à priori les preuves véritablement historiques que l'on pourrait découvrir d'une fausse attribution de quelque partie de la Sainte Ecriture à l'auteur auquel elle est communément attribuée. Mais nous restons très défiants à l'endroit des découvertes de la critique rationnelle, pour cette raison qu'elle se fonde surtout sur des arguments internes. Or, d'après l'Encyclique *Providentissimus Deus*, ce genre de raisons ne devrait intervenir que pour confirmer les témoignages historiques. Nous tenons pour très sage, et personne ne s'en étonnera, le jugement de Léon XIII sur la critique transcendante : « Il y a, dit-il, une méthode perverse et dangereuse, décorée du nom de critique transcendante, qui consiste à discuter par les seuls arguments internes comme l'on dit, l'origine, l'intégrité et l'autorité de chaque livre.

« Il est évident, à l'encontre, que dans les questions historiques relatives à l'origine et à la conservation de chacun des livres, les témoignages de l'histoire l'emportent sur les autres, et que ce sont eux d'abord qu'il faut rechercher et discuter ; quant à ces raisons internes, elles n'ont pas tant de valeur, en général, qu'il faille les employer ici, si ce n'est par manière de confirmation. Car les ennemis de la religion n'en auront que plus d'assurance pour attaquer et discuter l'authenticité des Saints Livres ; et ce genre de critique transcendante qu'ils exaltent en arrivera lui-même à ce que chacun suivra dans l'interprétation sa manière de voir et son opinion préconçue ; dès lors il n'y aura plus cette lumière nouvelle que l'on cherchait pour les Ecritures, ni aucun profit à attendre de la science, mais on verra se manifester cette note certaine d'erreur, qui est la variété et le dissentiment des opinions, comme les chefs de cette nouvelle école en sont eux-mêmes un témoignage ; de là aussi, comme la plupart d'entre eux sont imbus des préjugés de la vaine philosophie et du rationalisme, ils ne craindront pas d'éliminer des Saints Livres les prophéties, les miracles et tout le surnaturel. »

C'est pour cette raison que nous voyons avec peine les concessions même les plus légères faites à la critique transcendante ou rationnelle, quand ses conclusions ne reposent que sur des arguments internes et non, comme le demande le Souverain Pontife, sur des témoignages historiques.

Que les uns accordent plus, les autres moins, nous les tenons tous en égale défiance jusqu'à ce que leurs conclusions aient obtenu la confirmation de l'Eglise ou au moins celle de la véritable histoire.

Q. — 1° Le confesseur qui repasse par curiosité dans son esprit *(recogitat)* les péchés entendus en confession pèche-t-il contre le sceau sacramentel ? Je dis *par curiosité*, parce que s'il fait cela par nécessité ou utilité il peut certainement le faire.

2° Les pénitents qui s'accusent de péchés internes contre la pureté ne distinguent presque jamais entre pensées et désirs. Ils croient s'accuser suffisamment en disant : « J'ai eu des pensées mauvaises et j'y ai consenti tant de fois. »

Il me semble bien difficile d'interroger et d'exiger que le pénitent entre dans plus de détails. Les confesseurs se contentant ordinairement de cette formule générale, les pénitents trouveraient bien curieux le confesseur qui demanderait des explications.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Ad I. Le *sigillum*, c'est-à-dire le sceau ou le secret sacramentel, oblige, et toujours sous peine de péché mortel, en vertu des lois naturelles et positives, divines et humaines, par raison de religion, de justice et de charité, le confesseur d'abord, mais en plus toute personne qui légitimement ou illégitimement serait venue en connaissance de ce qui en fait partie, à ne jamais rien révéler, ni directement ni indirectement, au moins sans la permission expresse et pleinement libre du pénitent, des péchés confessés et de tout ce qui s'y rapporte, et aussi de tout ce qui ayant été connu par la confession, pourrait faire de la peine au pénitent et rendre la confession odieuse.

En vertu du secret sacramentel, le confesseur ne peut non plus ni rien dire ni rien faire extérieurement, par suite de la confession, de ce qui pourrait la rendre odieuse, autrement dit *cedere in gravamen pœnitentis*. C'est à peu près tout.

Il suit de là que ce qui est purement intérieur n'a aucun rapport avec le secret sacramentel, qui n'est que pour l'extérieur et qui reste absolument secret tant qu'il n'est aucunement exposé à transpirer tant soit peu au dehors. Conséquemment, le confesseur ne pèche aucunement contre le secret sacramentel si, en dehors même de la confession, il pense encore à ce qui lui a été dit au confessionnal. S'il le fait pour le bien du pénitent, par exemple pour le recommander à Dieu ou pour réfléchir à la direction qu'il devra lui donner quand il reviendra, il fait une très bonne chose ; s'il le fait par pure curiosité, en s'en tenant là strictement, il ne pèche pas du tout contre le secret de la confession.

Mais alors, pèche-t-il d'une autre manière ? — Rappelons-nous les versets 36 et 37 du ch. XII de saint Mathieu : « Dico vobis quoniam omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii ; ex verbis enim tuis

justificaberis, et ex verbis tuis condemnaberis. » Or, ne doit-on pas appliquer aux pensées ce que Notre-Seigneur dit ici des paroles ? la pensée n'est-elle pas un verbe intérieur ? C'est sur ce texte que s'appuient les théologiens qui admettent, nous ne disons pas universellement, mais au moins communément, qu'il n'y a pas d'actes indifférents dans l'individu qui agit avec réflexion et connaissance de cause : et ceci, ils l'appliquent aux pensées et aux paroles aussi bien qu'aux actes.

Ce n'est pas, croyons-nous, le moment de développer plus profondément ce sujet. Mais ici il y a quelque chose de particulier que nous ne devons pas passer sous silence.

Le pénitent qui a témoigné la plus entière confiance au confesseur et lui a révélé le plus intime de son âme, ne l'a pas fait assurément pour nourrir sa curiosité, et Jésus-Christ n'a pas non plus institué ce sacrement qui est si saint pour entretenir une curiosité ou malsaine ou du moins pleinement inutile. Le confesseur donc, qui, avec réflexion et connaissance de cause, repasse dans son esprit par pure curiosité ce qui lui a été dit à confesse, nous semble non seulement faire œuvre inutile, mais aller contre l'intention du pénitent et abuser au moins quelque peu intérieurement de sa confiance, aller aussi contre les intentions de Notre-Seigneur et ne pas respecter assez la sainteté du sacrement.

Il est évident cependant qu'il n'y a rien là qui puisse dépasser le péché véniel, et qu'il est même très facile d'éviter entièrement ce péché véniel et de tourner la chose en acte bon et vertueux. Quand cette pensée curieuse vient ou même roule dans l'esprit du confesseur, ne lui est-il pas possible et facile même de s'en servir pour apprendre à connaître et approfondir le cœur humain, pour réfléchir aussi à la direction qu'il pourra donner à son pénitent, et enfin pour le recommander plus instamment à Dieu dans ses prières ? *Omnia cooperantur in bonum iis qui vocati sunt sancti.*

Ad II. Tous les théologiens distinguent, comme espèces différentes de péchés, les pensées, les désirs, les paroles et les actes. Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de parler assez longuement des désirs efficaces et des désirs inefficaces avec leurs diverses nuances, et nous ne voudrions pas nous répéter. Aussi, pour la pratique dans le cas qui nous est proposé, nous dirons seulement ceci :

1° Dans les mauvaises pensées consenties, il y a toujours, moralement parlant, au moins un désir vague, ou une part prise par un certain désir aux scènes voluptueuses que se représente l'imagination. — Quand par la connaissance qu'on a de la personne qui se confesse, ou par la manière dont elle se confesse, on sait suffisamment qu'il n'y a pas davantage, il n'est pas nécessaire d'interroger non plus davantage, les désirs étant suffisamment accusés dans les pensées, qui les emportent toujours avec elles.

2° S'il y a eu désir plus accentué et comme distinct de la pensée et formant vraiment comme un péché à part, ce désir a pu être encore vague et ne se porter sur aucune personne en particulier, ou bien se porter sur une personne en particulier, mais en faisant abstraction de sa condition, par exemple d'épouse ou de religieuse, qui changerait entièrement l'espèce du péché, et en ne visant que la beauté ou les attraits personnels. — Il y aurait alors pour le pénitent obligation plus stricte d'accuser le désir, à moins, ce qui est peut-être le plus ordinaire, qu'il n'ait vu là aucune malice spéciale en dehors de celle de la mauvaise pensée. Si le confesseur avait lieu de croire qu'il en est ainsi, il pourrait encore se dispenser d'interroger.

3° Si enfin le désir a embrassé la personne dans sa condition elle-même, s'enflammant même de ce qui rendrait la faute et plus grave et tout autre, si surtout il y a désir efficace, alors il est plus difficile que le pénitent n'ait pas vu là une malice spéciale et qu'il ne soit pas obligé de l'accuser ; et alors aussi, surtout si le confesseur a des raisons de croire qu'il en peut être ainsi, quoique le pénitent ne l'accuse pas, il y a pour le confesseur, de soi, obligation plus grave d'interroger.

Mais comme cette obligation n'est que secondaire et conditionnelle, puisqu'elle n'est que pour suppléer à l'insuffisance du pénitent qui, lui, est obligé directement et en premier lieu d'accuser toutes ses fautes graves avec leur nombre et les circonstances qui en changent l'espèce, et comme d'un autre côté en matière de chasteté il vaut beaucoup mieux interroger moins que trop, si le confesseur pense sérieusement avoir à craindre que le pénitent ne soit mal édifié ou froissé de ses interrogations, et qu'il n'en résulte plus de mal que de bien, il ne peut plus être tenu de les faire.

Cependant il nous semble qu'à une personne qui s'accuse seulement d'avoir eu des pensées volontaires contre la pureté, le confesseur peut, sans inconvénient, demander : « Il y a eu sans doute aussi des désirs mauvais ? » Si elle répond que non, il n'y a pas à insister, car alors il ne doit y avoir eu que de ces désirs inséparables de la pensée, ou au moins dont le pénitent n'a point eu la malice spéciale. Si au contraire elle répond affirmativement, il est facile encore d'ajouter : « Etaient-ce des désirs vagues et ne portant sur aucune personne en particulier ? » Et si elle répond qu'ils se portaient sur une personne en particulier, est-il encore bien difficile de préciser davantage selon les circonstances et d'ajouter encore par exemple : « Avez-vous vu dans la condition même de cette personne quelque chose qui augmentait ou même rendait tout autre la malice de votre péché ? » et encore : « Avez-vous cherché des occasions d'arriver à pécher, ou du moins en aviez-vous l'envie ? ou au contraire était-ce la gravité plus grande qui vous arrêtait et vous en détournait ? »

Et tout cela, demandé avec prudence, et seulement autant qu'il en est besoin, n'allonge guère les confessions et ne saurait froisser le pénitent, surtout si on l'avertit paternellement qu'en lui

posant ces questions on veut simplement l'aider à faire une bonne confession.

Q. — 1° Un curé peut-il convenablement assister comme témoin au mariage civil des époux ses paroissiens qui, dans quelques instants, vont se rendre à l'église pour recevoir de lui, leur propre pasteur, la bénédiction nuptiale ?

2° Celui qui n'admettrait aucune vertu théologale serait-il hérétique ?

R. — Ad I. Nous avons déjà traité cette question : voir *Ami du Clergé*, 1895, p. 376. Nous avons dit qu'il n'est pas permis *à un prêtre* d'assister comme témoin au mariage civil pour les trois raisons suivantes :

1° Le mariage civil, tel qu'il se pratique, est contraire au droit divin et ecclésiastique, parce qu'il se célèbre comme vrai mariage, ce qu'il n'est pas en réalité ; le prêtre ne doit pas y prêter son concours, à moins de nécessité, auquel cas il devrait expliquer sa conduite en rappelant la doctrine de l'Eglise.

2° En assistant au mariage civil comme témoin, il causerait un vrai scandale, parce qu'il autoriserait ainsi l'erreur déjà trop répandue que le vrai mariage se fait à la mairie devant l'officier de l'état civil.

3° Le prêtre est, par ses fonctions et dans l'estimation commune, le représentant de l'Eglise ; or l'Eglise a toujours protesté contre l'institution du mariage civil telle qu'elle existe ; le prêtre ne peut donc y assister et y prendre part.

Ces raisons restent bonnes, et nous n'avons à y ajouter qu'un mot concernant *le curé* qui doit faire le mariage à l'église. Il serait d'une souveraine inconvenance et injurieux au sacrement de mariage que celui qui doit recevoir d'office, en vertu de sa juridiction spirituelle, le consentement matrimonial des époux, intervienne à un rang secondaire devant la juridiction civile qui usurpe, autant qu'il est en elle, ses fonctions.

Ad II. S'il ne s'agissait que de l'expression « vertus théologales, » et qu'on admît la foi surnaturelle, l'espérance surnaturelle, la charité surnaturelle comme nécessaires au salut, on pourrait n'être pas taxé d'hérésie, faute d'une définition formelle sur le nom.

Mais s'il s'agit de ces vertus elles-mêmes, il serait hérétique de les nier puisque l'Eglise, dans un grand nombre de définitions, les déclare indispensables au salut.

Q. — Un secrétaire d'évêché envoie par mégarde une dispense d'empêchement dirimant remplie par lui et non signée du vicaire général ni de l'évêque. Le curé fait le mariage sans réclamer, et, quelque temps après, retourne cette pièce en demandant la dispense d'un empêchement dirimant occulte qu'il vient de découvrir. En constatant que la pièce n'est pas signée, le secrétaire est atterré et il interroge. Cette pièce est-elle absolument sans valeur ?

Y a-t-il des distinctions à faire ? Que doit-il faire pour réparer la méprise ?

R. — Pour nous, *valet dispensatio* malgré l'absence de la signature de l'Official. Que faut-il, en effet, *nécessairement* en pareil cas ? Que la dispense soit concédée et que notification officielle soit faite de cette concession par les voies ordinaires. Le reste est affaire de licéité et d'ordre accidentel. Or, ces deux conditions se trouvent bien réalisées dans votre cas. La dispense a été accordée à Rome ou à l'évêché, c'est certain. Il est non moins certain que l'Ordinaire a fait expédier par la voie ordinaire le document constatant le fait de la dispense accordée ; car le secrétariat doit être considéré comme exécutant dans ses expéditions les mandats de l'autorité épiscopale, encore que celle-ci n'intervienne pas explicitement, à tout coup, pour lui en donner formelle commission.

Le vicaire général a eu connaissance de la dispense demandée et accordée ; il a eu l'intention de la mettre *modo ordinario* à exécution. Seule la formalité de sa signature a été omise par oubli. C'est fâcheux au point de vue du for externe, la preuve authentique de la dispense faisant défaut et ne pouvant avec ce simple papier sans valeur juridique être alléguée en cas de controverse devant un tribunal.

Mais, au for interne, l'omission purement accidentelle et involontaire de la signature n'enlève rien à l'effet de la grâce accordée quant à la validité du mariage. Il ne reste qu'une chose à faire, après coup : signer la pièce, pour régularisation et toute justification juridique utile dans l'avenir.

Il est clair que si le curé s'était aperçu, avant le mariage, de l'absence de la signature, il aurait dû raisonner autrement, n'ayant point, à ce moment-là, de preuves suffisantes de la concession de dispense. D'ailleurs, une pareille omission aurait pu lui faire soupçonner autre chose qu'un simple oubli et lui donner à croire que l'expédition de la feuille avait pu être faite sans référence à l'Ordinaire, sans dispense vraiment accordée, par un secrétaire maladroit ou trop empressé. Dans aucun cas il ne serait permis de tenir *à l'avance* pour suffisant un pareil papier. Mais, après coup, quand on a acquis l'assurance que la dispense a bien été réellement accordée et envoyée, que l'absence de signature n'est qu'une pure omission fortuite, sans influence sur la substance de la faveur concédée, on peut rester tranquille. De ce chef, à notre avis, votre mariage doit être considéré comme parfaitement valide.

Si vous conservez des doutes, rien n'empêche que vous profitiez de l'occasion qui s'offre à vous de le revalider pour raison du nouvel empêchement occulte découvert, pour étendre du même coup la revalidation à l'autre empêchement, après avoir pris langue avec le vicaire général et en prenant les précautions que le droit impose en cas de revalidation.

Q. — En novembre 1894 le sieur Etienne fit présenter à Antonin le billet suivant : « Je soussigné reconnais avoir reçu de M. Etienne la somme de cent francs que

je m'engage à lui rendre dans quelques jours. Fait à X., le 13 octobre 1853. Signé : Pascal. » Pascal était le père d'Antonin. Antonin reconnaît la signature de son père, mais il refuse de payer pour les motifs suivants :

1° Parce qu'il n'est pas le seul héritier : il a des frères et des sœurs.

2° Parce qu'il croit être couvert par la prescription trentenaire.

3° Parce que 4 ans après la mort de leur père, en 1877, Antonin et ses frères et sœurs ont mis en demeure tous les créanciers connus et inconnus de présenter leurs créances. A cette époque Etienne n'a point présenté le billet sus mentionné. Il aurait pu et dû le faire, puisqu'Antonin et ses frères et sœurs avaient choisi Etienne lui-même pour faire l'évaluation et le partage de leurs biens.

4° Antonin refuse parce qu'Etienne et Pascal étaient deux amis intimes ; que Pascal, d'une bonté proverbiale, a dû rendre cette somme de cent francs sans exiger l'annulation immédiate du billet souscrit, se contentant de la promesse de son ami. Ce qui confirme Antonin dans cette conviction, c'est qu'Etienne en 1894 était tombé en enfance et que c'est un de ses serviteurs qui a présenté le billet.

5° Enfin, Antonin affirme qu'il a toujours ignoré, jusqu'en 1894, l'existence de cette dette. Ses frères et sœurs sont dans la même bonne foi.

R. — D'après la définition même de la loi, la prescription est un moyen d'acquérir ou de se libérer par un certain laps de temps, et sous les conditions déterminées par la loi, lesquelles sont, pour la prescription acquisitive, la possession légale de la chose à prescrire, et pour la prescription libératoire, l'inaction du créancier.

En sanctionnant par les dispositions légales ce mode d'acquérir ou de se libérer, le législateur a eu en vue l'intérêt général, et le souci de la paix publique.

Sans la prescription, en effet, le débiteur qui a payé ne serait jamais assuré de n'être pas contraint à payer à nouveau. En effet, la perte de la quittance peut mettre le débiteur dans l'impossibilité d'établir sa libération à l'encontre du créancier qui vient demander un nouveau paiement, ou de ses ayants droit. La prescription suppléera au titre qui fait défaut au débiteur, et mettra ce dernier à l'abri de la réclamation formée par un créancier malhonnête ; elle est donc une sûreté pour les particuliers en protégeant leur patrimoine contre d'injustes ou d'intempestives réclamations. Elle est donc une des bases de la paix sociale, et les anciens n'hésitaient pas à la qualifier de *patrona generis humani*.

Il résulte de cette doctrine que la prescription a un fondement juridique certain. D'ailleurs comment pourrait-on compatir au sort d'un créancier qui reste dans l'inaction durant un aussi long délai ? Le débiteur n'est-il pas en droit de penser au bout d'un certain temps que le créancier renonçait à sa créance et lui faisait remise de sa dette ?

Légalement donc, Antonin a parfaitement le droit de refuser le paiement. Au point de vue de la conscience, si la dette était absolument certaine, Antonin pourrait se croire tenu de la payer, et nous le féliciterions de ne pas se retrancher derrière une fiction légale qu'il saurait entitativement contraire à la réalité. Mais ici, la fiction devient la réalité, et le long temps écoulé a précisément pour effet d'enlever toute certitude à la dette.

Or peut-on dire qu'une obligation certaine résulte d'une créance douteuse ? Il résulte en fait des circonstances mêmes de la cause, qu'il est non seulement possible, mais probable même, que Pascal a acquitté sa dette. En supposant donc que les dispositions d'une loi juste et presque universelle ne suffisent pas à Antonin pour former sa conscience, la probabilité résultant des faits pourrait puissamment l'y aider. Sa bonne foi le met donc à l'abri non seulement de toute revendication, mais encore de tout remords, et nous n'hésitons pas à décider qu'il peut *tutissima conscientia* se refuser au paiement du problématique billet.

LITURGIE

Q. — 1° Quand nous sommes obligés de dire la messe du jour à l'occasion d'un service solennel, on a l'habitude ici de ne pas chanter le *Gloria* ni le *Credo*. Le chœur se tait pendant que le célébrant les récite. Est-ce permis ?

2° Quand on dit la messe du jour pour un service solennel, doit-on chanter le *Libera* avant la messe ? Ou bien est-il permis de laisser l'absoute jusqu'après la messe, comme cela se pratique lorsqu'on dit la messe de *Requiem ?*

3° A la messe de minuit, nous avons 7 ou 800 communions. Pour ne pas trop prolonger la cérémonie, le célébrant se contente de donner la communion aux premières personnes qui se présentent à la sainte Table ; puis il remonte à l'autel, et un autre prêtre continue de donner la communion pendant les deux messes basses. Est-ce permis ?

R. — Ad I. Quand on dit la messe du jour à la place d'un service solennel qui est prohibé dans la circonstance par les rubriques, il n'est pas permis d'omettre le chant du *Gloria* ni du *Credo* à cette messe, si elle l'exige.

En effet, Mgr Catteau, évêque de Luçon, ayant exposé que c'était dans presque tout son diocèse la coutume de chanter ainsi ces sortes de messes, parce qu'il n'y avait qu'un chantre, qu'il lui serait difficile de chanter seul toutes les parties de la messe, et que les fidèles dans les jours ouvrables supporteraient difficilement de rester aussi longtemps à la messe, la S. Congrégation répondit : « *Consuetudo, de qua in casu, veluti abusus prorsus eliminanda est.* » (S. R. C., 29 déc. 1884, n. 3624, ad XI).

Ad II. *On peut* chanter le *Libera* après le nocturne qui d'habitude précède la messe ; et ensuite on enlève le catafalque avant de célébrer la messe. (S. R. C., 10 janv. 1852, n. 2994, ad 1). Ou bien, si on attend la fin de la messe pour faire l'absoute, *il faut* qu'elle soit cependant absolument indépendante de cette messe : « *Nunquam post missam*

de die, nisi omnino independenter ab ea. » (S. R. C., 12 juil. 1892, n. 3780, ad VIII).

Ad III. La rubrique suppose, à n'en pas douter, qu'il n'y a qu'un prêtre qui distribue la sainte communion ; mais il est d'usage assez fréquent que le célébrant soit aidé par un autre prêtre et même plusieurs, pour ne pas prolonger outre mesure la distribution de la sainte Eucharistie dans les jours où il y aurait une foule de communiants, par exemple 7 ou 800. Ces cas exceptionnels ne peuvent être régis par la loi ordinaire ; et le Saint-Siège autorise expressément cette pratique en permettant d'établir à cet effet et pour la circonstance plusieurs balustrades avec agenouilloirs dans l'église, avec deux cierges placés aux extrémités de ces balustres pendant tout le temps de la communion. (S. R. C., 26 mars 1869, n. 3086, ad 2).

Mais pourrait-on continuer de donner la communion pendant les deux messes basses qui se diront au même autel, quand la messe solennelle sera finie ? Cela ne convient pas, et nous conseillons au célébrant de dire ses deux messes basses (nous supposons qu'il a un indult pour les dire en cette nuit de Noël) à un autre autel. Autrement, il y aura bien des manquements au respect liturgique dû à Notre-Seigneur, soit de la part des fidèles, soit de la part de celui qui distribue la sainte communion, lequel tournerait le dos à l'autel où se trouve le Saint-Sacrement à partir de la consécration.

Aussi nous permettons-nous d'exhorter votre bon curé à célébrer à un autre autel, aussitôt qu'il aura achevé la grand'messe.

Q. — Dans une lettre circulaire, un évêque recommandant aux prières des fidèles de son diocèse les victimes des massacres de Chine et le corps expéditionnaire envoyé en Chine, ajoute :

« MM. les curés feront chanter à cette intention un *Libera* ou un *De profundis* après la messe paroissiale du dimanche qui suivra la réception de cette lettre. »

Or, je demande à l'*Ami du Clergé* ce qu'il faut faire dans cette circonstance-là.

Faudra-t-il rentrer à la sacristie immédiatement après la messe paroissiale pour changer les ornements de la messe du jour et se revêtir du surplis et de l'étole noire et chanter ensuite le *Libera* ou le *De profundis* ainsi que l'oraison ?

Ou bien, le célébrant pourra-t-il garder les ornements de la messe du jour et chanter ainsi le *Libera* ou le *De profundis*, suivi de l'oraison ?

R — Notre réponse arrivera beaucoup trop tard pour la circonstance qui a occasionné la demande, mais elle servira pour les cas analogues.

Il est certain que, d'après les décrets, on ne peut pas en soi faire une absoute un jour de dimanche ou de fête, après avoir dit la messe du jour. Cela résulte clairement d'une réponse faite à un vicaire apostolique de Cochinchine et à l'évêque de Montréal. (S. R. C., 9 juin 1853, n. 3014, ad 1 ; 20 mars 1869, n. 3201, ad 8). D'ailleurs, le *Libera* est l'accessoire d'une messe de *Requiem*, comme on le voit dans la Rubrique du missel (Tit. XIII, n. 4), et par un décret du 4 août 1708, n. 2186. Aussi n'est-il permis de le dire qu'après le nocturne et avant la messe, si c'est celle du jour. (S. R. C., 10 janv. 1852, n. 2994, ad 1).

Mais votre évêque, dont relève la garde et la surveillance du culte, jugeant qu'il y a une cause exceptionnelle suffisante pour déroger au droit commun, vous devez faire ce qui est ordonné et pour cela déposer à la banquette ou à la sacristie la chasuble, l'étole et le manipule du jour, et prendre ensuite l'étole noire et même la chape, si vous voulez augmenter la solennité.

L'évêque également est seul juge pour dire s'il convient ou non de conserver la coutume de dire un *Libera* pour les défunts de la paroisse après les messes du dimanche, et MM. les curés doivent se garder de toucher personnellement aux usages généraux d'un diocèse, qui sont susceptibles d'être autorisés par un indult.

Q. — Un décret de la S. C. des Rites (19 mai 1838) défend de laisser des reliques sur l'autel en présence du Saint-Sacrement exposé. Cette défense, dit le R. P. Le Vavasseur, s'étend au cas où le salut se donnerait après les vêpres du jour de la fête du saint dont on a exposé les reliques.

Or, je lis cette phrase dans l'*Ami du Clergé*, 1900, p. 800 : « Si cependant il y a à ce même autel exposition du Saint-Sacrement, les reliquaires doivent être voilés. »

Je vous prie de vouloir me dire :

1° S'il y a un décret nouveau de la S. C. autorisant l'exposition du Saint-Sacrement sur un autel où se trouvent des reliques, pourvu qu'elles soient voilées ?

2° Si on peut donner la simple bénédiction du Saint-Sacrement ou salut sur un autel où les reliques sont exposées ?

3° Si à la grand'messe de l'Adoration perpétuelle on doit chanter une ou plusieurs oraisons sous une unique ou sous plusieurs conclusions ?

R. — Nous allons essayer de vous satisfaire.

Ad I. Les solutions que l'on met ici en opposition, ne sont pas contradictoires. L'*Ami du Clergé* suppose que les reliques sont à demeure sur l'autel ; Le Vavasseur parle de reliques qu'on apporte transitoirement pour les vénérer, quand même ce serait le jour où l'on célèbre solennellement la fête du saint.

Dans le premier cas, il faut concilier la présence de reliques inamovibles avec le décret qui les défend pendant l'exposition du Saint-Sacrement, et on les voile ; dans l'autre cas, il s'agit de reliques qu'on peut enlever lorsque l'exposition du Saint-Sacrement a lieu, et alors on applique le décret cité et celui du 2 sept. 1741, n. 2365, ad 1.

Il n'y a donc pas besoin de décret nouveau pour expliquer cette divergence qu'on nous oppose. (Cf. *Ami du Clergé*, 1883, p. 6).

Ad II. *Ut ad proximum*, s'il s'agit de l'autel même où se donne la bénédiction. Mais si l'autel ou l'endroit destiné à la vénération des reliques est assez éloigné de l'autel où se donne la bénédiction, il n'y a pas incompatibilité entre la bénédiction du Saint-Sacrement et l'exposition des reliques, puisque dans ce cas cette exposition n'est

pas de nature à détourner les fidèles de l'adoration due à Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Ad III. Si on n'a pas un indult assimilant l'Adoration perpétuelle aux Quarante-Heures, on dit la messe du jour avec les mémoires qu'elle comporte, et on ajoute l'oraison du Saint-Sacrement à ces mémoires (S. R. C., 23 juin 1736, n. 2323, ad 1 ; 16 fév. 1737, n. 2327, ad 1 ; 3 mars 1761, n. 2461, ad 3 ; 18 déc. 1779, n. 2515, ad 1 ; 18 mars 1874, n. 3328, ad 2) ; enfin on termine par l'oraison commandée, les jours où elle est permise, quand même elle serait plus digne que celle du Saint-Sacrement. (S. R. C., 18 mars 1874, n. 3328, ad 2 ; 18 sept. 1877, n. 3436, dub. 3 ; 22 avril 1871, n. 3245, ad 2).

Si au contraire l'Adoration perpétuelle se fait *ad instar Quadraginta Horarum* en vertu d'un indult, alors on dit la messe comme l'indiquent l'Instruction Clémentine et la Rubrique des messes votives *pro re gravi*, et en règle générale la messe est du Saint-Sacrement, et on n'y fait aucune mémoire.

Cependant, aux dimanches privilégiés de première et de seconde classe, également dans les fêtes de première et de seconde classe, le mercredi des cendres, les trois premiers jours de la semaine sainte (car à partir du jeudi matin jusqu'au matin du samedi toute exposition doit cesser), pendant l'octave de Pâques et de la Pentecôte ou toute autre octave particulière privilégiée, on dit la messe du jour occurrent avec l'oraison du Saint-Sacrement sous une seule conclusion, et on omet les collectes et les mémoires.

On agirait de même si le dimanche on faisait d'une fête de première ou de deuxième classe ; mais cette fois on dirait la mémoire du dimanche sous une conclusion distincte, et son évangile à la fin de la messe. (S. R. C., 18 mai 1883, n. 3574, dub. 5).

Q. — A l'enterrement d'un membre d'une confrérie, est-il permis de porter la bannière de la confrérie et la statue du patron de la confrérie ? Si oui, veuillez citer le texte du décret l'autorisant. Du moment que le Saint-Office tolère l'admission du drapeau national à un convoi funèbre, il me semble que l'exhibition d'une bannière bénite ne doit pas être défendue.

R. — Il n'est pas douteux qu'à l'enterrement d'un membre d'une confrérie on puisse porter la bannière de cette confrérie et le bâton du saint qui en est le patron. Voici à l'appui deux décrets.

Le premier, émané de la S. C. des Rites, est du 14 juillet 1887. L'évêque de Padoue demandait s'il est permis d'admettre dans les églises, à l'occasion des cérémonies religieuses, des funérailles, etc., les bannières non bénites des sociétés qui relèvent d'une façon quelconque de l'Etat, comme les municipalités, les universités, les collèges, les institutions, etc. On lui répondit : « Non licere admittere, nisi vexilla *religiosa* et pro quibus habetur formula benedictionis in Rituali Romano. » (S.R.C., n. 3679, ad 1).

Le second, émané du Saint-Office, est du 3 septembre 1887. L'évêque de Vicence demandait : 1° s'il est permis de bénir les bannières des différentes sociétés laïques ou de secours mutuels, ou des sociétés ouvrières et autres qui se forment dans la ville ou le diocèse ; 2° s'il est permis d'introduire dans les églises ces bannières susdites, à l'occasion des fêtes ou des cérémonies religieuses, des funérailles, etc. Voici la réponse :

1° *Circa benedictionem vexillorum.* Non esse benedicenda vexilla, nisi earum societatum, quarum statuta ab auctoritate ecclesiastica adprobata fuerint, ab eaque aliquo modo dependeant, et aliquod religionis signum, nullum autem emblema reprobandum, præseferant.

2° *Quoad vexilla in ecclesiam introducenda.* Non esse admittenda nisi vexilla *Confraternitatum*, et ea quæ benedicta fuerunt ut supra.

Le Saint-Office par ces sages mesures a donc voulu écarter des cérémonies religieuses toute démonstration ou fait regrettable, en excluant d'avance les bannières qui n'auraient pas revêtu au moins par la bénédiction de l'Eglise un certain caractère religieux. Mais il ne saurait être défendu de porter la bannière d'une confraternité ou confrérie soumise à l'autorité ecclésiastique.

Quant au drapeau national, attendu qu'en soi il ne porte aucun emblème défendu, on peut le tolérer aux pompes funèbres en dehors de l'église, à condition qu'il ne vienne qu'après le cercueil ; mais à l'église on ne le tolérera pas (c'est sans doute à cause de son caractère profane), à moins qu'on ne redoute quelque trouble ou tumulte de la part de ceux qui l'auraient introduit de force à l'église. (Décret du Saint-Office, 24 nov. 1897).

Q. — En lisant ce matin le numéro du 27 juin 1901, j'y trouve une réponse qui ne cadre pas avec la manière de faire qui nous a été enseignée au séminaire, au sujet du corporal à déplier au commencement de la messe ou à l'offertoire.

« Ce linge sacré, dit l'*Ami du Clergé*, doit être déplié tout entier dès le commencement de la messe, et l'on va contre la rubrique et les décrets en agissant autrement. »

Or, il me semble qu'il est bien plus convenable de ne déplier entièrement le corporal qu'à l'offertoire, « dans la crainte que le voile ne repose à l'endroit où se place la sainte hostie ; car la rubrique, » toujours suivant M. Caron, « en prescrivant de déplier entièrement le corporal, suppose que le voile ne couvre pas entièrement le pied du calice ; ce qui ne se pratique jamais en France. »

Quid juris ?

R. — A une certaine époque, il est vrai, on donna dans bien des séminaires de France l'enseignement qu'on nous oppose dans cette consultation. « On peut, dit l'ancien *Cérémonial de Langres*, à cause des saintes parcelles, laisser le devant du corporal plié jusqu'à l'offertoire. » C'est la pratique général des églises de France, dit en 1847 M. Favrel, qui a traduit en français et annoté le *Cérémonial* de Baldeschi. Romsée enseigne même positivement qu'on ne déplie la partie de devant qu'à l'offertoire. Bouvry, De Herdt, continuent cette même tradition dans leurs premières éditions, sous prétexte qu'en tombant sur le devant